

Emociones responsables

ANTONIO VALDECANTOS

Universidad Carlos III de Madrid

RESUMEN. Es corriente distinguir la responsabilidad propiamente moral de otros usos de este mismo concepto. De ordinario se cree que la responsabilidad moral tiene tres rasgos: la exigencia de responder con razones, la obligación de resarcir por el daño causado y la cancelación de dicha responsabilidad una vez efectuada la reparación. Se supone también que el análisis de las emociones llamadas morales confirma la bondad de esta noción ortodoxa. Sostengo que esto último no es cierto, o que no lo es, al menos, a partir de lo que suele entenderse por indignación (una de las emociones típicamente morales). En realidad, la indignación no exige la responsabilidad moral ortodoxa, sino otra que elimina sus rasgos segundo y tercero. La responsabilidad moral es una anomalía de la moral. Esta forma de responsabilidad es muy semejante a la que ha propuesto Rafael Sánchez Ferlosio en *El alma y la vergüenza* (2000). La revisión que propongo de la noción de responsabilidad quiere servir de ejemplo de una concepción de la moral como conjunto de «anomalías».

ABSTRACT. A properly moral responsibility is currently distinguished from other uses of this concept. It is orthodox to attribute three traits to moral responsibility: the obligation to answer with reasons, the obligation to compensate for the damage, and the withdrawal of such a responsibility once the retrieval has been paid. It is also frequently assumed that the analysis of so called moral emotions confirms the validity of the orthodox notion. I maintain that the description of indignation (a characteristically moral emotion) strongly attacks the orthodox notion. On my view, indignation implies a distinctive notion of responsibility, excluding the second and third traits of the orthodox conception. Moral responsibility is, therefore, an anomaly of morals. This form of responsibility is highly akin to the one proposed by the Spanish writer Rafael Sánchez Ferlosio in *El alma y la vergüenza* (2000). My revision of moral responsibility is designed to exemplify a conception of morality itself as a set of «anomalies».

1. *Las variedades de la responsabilidad*

El examen de las emociones o pasiones humanas es una de las tareas más provechosas en las que uno puede ocupar el tiempo, inclusive si se dedica a la filosofía¹. Aunque a muchos miembros del oficio este aserto no tiene

¹ «Emoción», «pasión», «afecto» y «sentimiento» pueden tomarse muy bien como sinónimos a pesar de su diversidad de matices, y así lo haré en este escrito. *Vid.* M. C. Nussbaum, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton (Nueva Jersey), Princeton University Press, 1994, p. 319, n. 4.

por qué despertarles sentimientos demasiado intensos, en los cultivadores de la ética sería rara la indiferencia; algunos de estos profesionales han sostenido, por ejemplo, que el trato con las pasiones sólo se justifica para probar que no hay nada bueno que aprender de él, mientras que, según otros, la teoría de los sentimientos morales es la parte capital de la filosofía moral o equivale a la totalidad de la disciplina. Pero aun quienes crean que esta última opinión es extremista admitirán con mansedumbre que los conceptos llamados morales se comprenden mejor atendiendo a las emociones que si se prescinde de ellas. Cabe aducir muchos ejemplos de lo anterior, si bien el más ilustre lo proporciona la noción de responsabilidad de la manera en que la han expuesto gentes como Aristóteles, Nietzsche o P. F. Strawson. Según este último, por ejemplo, en caso de que el determinismo se mostrase verdadero, habría que actuar como si uno no se hubiese enterado de ello: «es *inútil*», dice Strawson, «preguntar si no sería racional para nosotros hacer lo que no está en nuestra naturaleza (poder) hacer»², y es inútil, según él, porque no podríamos concebirnos desprovistos «de cosas tales como la gratitud, el resentimiento, el perdón, el amor y los sentimientos heridos»³, fenómenos todos ellos que implican cierta noción de la responsabilidad⁴. Del modo como se describan las emociones que tenemos parece depender el concepto de responsabilidad que lleguemos a tener.

Pero una cosa es afirmar que no cabe discernir con aprovechamiento la naturaleza de algunos conceptos morales sin atender a las emociones y otra concluir la posibilidad de una teoría de los sentimientos *propia*mente morales. Para afirmar esto último se tendría que haber distinguido antes entre las emociones morales y las que no lo son, y un lujo así sólo puede permitírsele quien

² P. F. Strawson, «Libertad y resentimiento», en el volumen del mismo título compilado y traducido por Juan José Acero, Barcelona, Paidós/Universidad Autónoma de Barcelona, 1995, p. 59.

³ *Op. cit.*, p. 41.

⁴ Pueden verse, entre otras muchas, las críticas de G. Strawson, «On "Freedom and Resentment"», y de S. Wolf, «The Importance of Free Will», ambas recogidas en el volumen *Perspectives on Moral Responsibility*, compilado por J. M. Fischer y M. Ravizza, Ítaca (Nueva York), Cornell University Press, 1993, pp. 67-100 y 101-118, respectivamente. Una profundización inteligente de las cuestiones suscitadas por P. F. Strawson la constituye el libro de R. Jay Wallace, *Responsibility and the Moral Sentiments*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1996. A mi modo de ver, la principal objeción que puede hacerse al argumento de «Freedom and Resentment» es que renuncia del todo a que las teorías morales alteren significativamente lo que se cree que es la naturaleza humana. Gentes como Spinoza han creído que merecía la pena conducirse sin el tipo de actitudes que P. F. Strawson considera ineludibles. Claro que Spinoza es lo que P. F. Strawson llamaría un «revisionista». En términos parecidos a éste se mostró dispuesto a entenderlo, por ejemplo, S. Hampshire en «Two Theories of Morality», cap. 2 de *Morality and Conflict*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1983, pp. 10-68. Me he ocupado de la distinción entre teorías «reconstructivas» (correspondientes a lo que Strawson llama «metafísica descriptiva») y «revisionistas», entre otros lugares, en mi artículo «Entre Leviatán y Cosmópolis (Kant, Hobbes, la dicotomía hecho/valor y los efectos no intencionados de las teorías políticas)», en R. R. Aramayo, J. Muguerza, C. Roldán (eds.), *Kant y el ideal cosmopolita de la Ilustración*, Madrid, Tecnos, 1996, pp. 275-324. En seguida habrá ocasión de volver a las reconstrucciones y las revisiones.

tenga de antemano una teoría ética en que confiar; la teoría le dará ciertas instrucciones sobre lo debido o sobre lo bueno (o sobre algo semejante a lo debido o lo bueno) y autorizará que se llame «morales» a las emociones que se desencadenan al cumplir tales instrucciones y, sobre todo, al incumplirlas. Así, hay gentes para quienes la vergüenza producida por el recuerdo de cierta falsedad declarada en beneficio propio con el objeto de humillar a otros es un sentimiento moral, y ya no lo será si se desencadena por la torpeza en el manejo de los cubiertos. A quien se avergüence, pongamos, de haber seducido a su cuñada se le podrá decir que lo suyo es un caso del sentimiento moral de la vergüenza, pero también que, aun siendo vergüenza, ese tipo no pertenece a la propiamente moral, e incluso que no es siquiera vergüenza, sino cierta especie de rubor gazmoño resultante de una educación represiva. Eso dependerá sobre todo de quién se lo diga, o sea, de la teoría moral, informal o explícita, que profese quien se lo diga. Parece seguirse de aquí que con la condición moral de las emociones puede hacer cada cual de su capa un sayo, y esto es verdad, aunque sólo hasta cierto punto. Sin duda, la capacidad humana para catalogar y descatalogar cosas (emociones incluidas) en el repertorio de *lo moral* ha sido grande desde antiguo, pero lo ha sido dentro de una escala más modesta de lo que a veces se cree. Uno no puede, en realidad, inventar la teoría moral que le venga en gana, porque las teorías morales se construyen con palabras que ya existían antes de que el teórico se pusiera a especular. Es cierto que una teoría moral puede dar razones para variar el uso anterior de bastantes palabras, pero con la condición de dejar a las demás como estaban. Eso pasa con las palabras en general y con los nombres de emociones en particular; quien se proponga reformar la lista de las cosas vergonzosas quizá necesite variar también la de las que causan remordimiento, pero siempre que deje sin tocar las de lo que es objeto de asco, de desprecio, de ira o de algunas otras pasiones. El lenguaje sentimental es, como cualquier otro, propiedad colectiva y los arrendamientos que consiente son sólo transitorios.

Este rodeo por la vergüenza viene a cuento de otro asunto, emparentado con el que se acaba de ver. No sólo las emociones pueden dividirse —si es que pueden— en las que son morales y las que no; también respecto de cosas distintas de las emociones es esencial la pregunta de cuándo son morales y cuándo dejan de serlo. El deber, la autonomía, el respeto, la tolerancia o la autoridad son ejemplos de conceptos que admiten usos típicamente morales y otros no merecedores de tan honorable título. Aquí no me importa ninguno de estos conceptos, sino otro —el de la responsabilidad— que participa de estas mismas dificultades. El problema que quiero plantear es si cabe describir una responsabilidad específicamente moral (distinta de otras especies de la responsabilidad) a partir de emociones específicamente morales (distintas de otros tipos de emociones). El uso que he hecho de la palabra «describir» —y el que seguiré haciendo, aunque cambiaré casi siempre este término por «reconstruir»— exige quizá alguna aclaración. En la actividad filosófica pro-

fesional, así como en otras prácticas regladas o informales entre las que se encuentra la discusión moral más o menos espontánea, pueden distinguirse dos tareas esenciales: la una consiste en ordenar de la manera más inteligente y atenta posible los usos que tiene un concepto o una red de conceptos o de palabras; la otra en promover una reforma o revisión, moderada o radical, del uso que se le da al concepto, palabra o red que corresponda. Ambas tareas andan casi siempre entremezcladas, pero al resultado de la primera se lo puede llamar «descripción» o «reconstrucción» y al de la segunda «revisión»⁵. Mi propósito en lo que sigue será describir (o reconstruir) algunas concepciones de la responsabilidad y alguna emoción de las consideradas «morales» (la indignación, en particular) y mostrar que tales descripciones obligan a practicar alguna revisión importante (en particular, en el concepto de responsabilidad «moral»).

Como casi todo lo que puede decirse, la responsabilidad se dice de muchas maneras. Así, no siempre que se piensa en la responsabilidad individual está claro que haya de atribuírsele lo mismo que a la responsabilidad colectiva, ni lo que se cree de la responsabilidad por acciones pasadas vale del todo (o eso se dice) para la responsabilidad por lo futuro, ni tampoco uno es responsable de las acciones propias de idéntica manera a como puede llegar a serlo por las de otros ni, en fin, son una sola cosa la responsabilidad política, la histórica, la jurídica —en cuyo seno es preciso hacer, además, distingos sobremano sutiles— y las demás insidiosas especies que llenarán la cabeza del lector en cuanto practique el arte de hacer distinciones o se entregue al vicio de multiplicarlas. Una de esas formas o especies es la responsabilidad *moral* y de ella podría decirse lo mismo que hace un momento se proclamó con reservas sobre las emociones: la pertinencia del adjetivo «moral» dependerá de la teoría que se adopte. Las mencionadas reservas siguen vigentes aquí, pero confío en mostrar que el examen de algunas emociones puede ayudar a esclarecer qué es eso de lo moral cuando se relaciona con la responsabilidad. Poner un poco de orden en el concepto de responsabilidad es como hacer de jardinero en mitad de un parque abandonado que esté cubierto de hojarasca. Cuando un concepto importante se usa de manera tan variopinta (y quizá tan confusa), lo primero que viene a la cabeza es dar un catálogo lo más exhaustivo posible de los usos que de hecho tiene; quizá algunos de ellos sean espurios o necesiten corrección, mientras que en otros se descubrirá con un poco de suerte rasgos interesantes o acaso condiciones que sería bueno tuvieran los demás usos. En tesisuras así, se tiende a creer que la variedad de usos es un mal o una patología, pero no siempre hay razones que justifiquen el escándalo ante el desorden ni mucho menos la aversión a la variedad. A cada concepto le corresponde quizá su propio grado de variedad y desorden.

⁵ Vid. P. F. Strawson, «Análisis y metafísica descriptiva», en J. Muguerza (ed.), *La concepción analítica de la filosofía*, Madrid, Alianza, 1981, pp. 597-644.

En efecto, mucha gente no profesional y algunos estudiosos de la responsabilidad se preguntan a menudo si cabe encontrar o definir una responsabilidad *específicamente* moral. La preocupación no es, desde luego, insensata; resulta frecuente oír que alguien es moralmente responsable de algo (aunque quizá no lo sea jurídicamente) o que cierta persona es un irresponsable desde el punto de vista moral. Aclarar un poco qué tipo de responsabilidad sea ésta no constituye tarea fácil. ¿Es un género aparte de todos los anteriores? ¿Debe definirse como cierta combinación de algunos de ellos? ¿Puede identificarse con alguno de los usos realmente existentes? ¿O se ha de construir como una mejora o revisión de ellos, quizá apoyada en algunos que le servirán de modelo? Con la responsabilidad se puede ser, desde luego, reconstitutivo y revisionista. En las páginas que siguen me conduciré sucesivamente de las dos maneras. En primer lugar, intentaré dar, como ya he dicho, lo que creo es una reconstrucción adecuada de la responsabilidad moral (o, al menos, de algunos de sus rasgos más destacados), y después propondré una revisión de lo reconstruido fundándome en el examen de una emoción (la indignación), tenida normalmente por representativa de la clase de las emociones morales⁶. De la revisión que definiendo se seguirán, según espero mostrar, consecuencias instructivas sobre el sentido de «lo moral» como categoría diferenciada.

La noción habitual de la responsabilidad propiamente moral puede reconstruirse, creo, atendiendo a tres rasgos esenciales. Los dos primeros parecen claros: se dice de alguien que es moralmente responsable de algo cuando se le exige que responda con razones de lo que ha hecho y cuando se le obliga a reparar el daño que ha causado. Ser moralmente responsable de algo es estar sometido a ciertas obligaciones o exigencias, a cuyo cumplimiento se refiere el tercer rasgo que importa destacar: cuando el interpelado ha respondido con razones y ha efectuado la reparación, ya no es pertinente seguir pidiéndole responsabilidades. La responsabilidad moral se pide, solicita o exige por acciones u omisiones más o menos amplias (pudiendo, claro está, no ser satisfecha), se atribuye a determinados individuos como una expectativa virtuosa de conducta (es lo que se hace cuando se dice de alguien que es «una persona responsable»), y se supone en general en todos los agentes humanos como principio normativo de actuación (así puede decirse que la acción humana se distingue por estar sujeta a responsabilidad). La virtud de la responsabilidad es la disposición de alguien a satisfacer adecuadamente las peticiones de responsabilidad que se le dirijan. Uno puede tener esta virtud y no tenerla; todos conocemos a gente responsable y a personas que no lo son en absoluto, pero la responsabilidad como principio normativo lleva a postular que todo agente humano es un ser responsable, o sea, alguien que debe prestarse a los procesos

⁶ Sobre la indignación como emoción moral, véase, por ejemplo, O. Hansberg, «Emociones morales», en O. Guariglia (ed.), *Cuestiones morales*, vol. 12 de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Madrid, Trotta-CSIC, 1996, pp. 107-127.

de responsabilidad que se le abran⁷. Aunque es esencial a la responsabilidad moral su condición de virtud y de principio normativo, me ceñiré en adelante a la responsabilidad por acciones u omisiones particulares. Veamos brevemente los tres rasgos, ya apuntados, que creo posee.

El primero de ellos puede encontrarse en la palabra misma. Uno es moralmente responsable cuando *responde* o, si se quiere, cuando no se niega a responder. Para saber qué es la responsabilidad moral se gana bastante averiguando lo que sea la irresponsabilidad. Al irresponsable se le puede decir, como a todo el mundo, cosas por el estilo de «¿por qué has hecho eso?», o «¿no ve usted que lo que hace va a perjudicar a mucha gente?», o «¿te parece que esto es para sentirse orgulloso?», o «¿vas a consentirle a Baldomero que haga lo que se propone?», o quizá «dígame qué piensa hacer para poner fin al latrocinio de que venimos hablando»; es característico del irresponsable no contestar, responder de manera impertinente o impugnar la conversación. Uno actúa de forma moralmente responsable, por el contrario, cuando se aviene a responder en términos que quien lo interpela puede tomar como pertenecientes al *tipo* de las respuestas válidas. Para que haya responsabilidad moral es necesario además que quien haya de obrar como dador de respuestas pueda oficiar también como hacedor de preguntas. Pero éste es sólo el primer componente. Los otros dos dependen en cierto modo de él, ya que pueden verse como una especie de aclaración de las implicaciones de lo que sea el responder⁸.

El segundo componente de la responsabilidad moral manda no ceñirse al mero dar respuesta. En su forma más sencilla, exige reparar el daño infligido cuando lo hay. Esto, por supuesto, no siempre es posible y muchas veces ha de sustituirse por alguna reparación parcial o simbólica. La responsabilidad moral es, entonces, retributiva o repositoria. Qué haya de darse como retribución es cosa que decide la comunidad moral a que pertenecen la persona responsable y el demandante, o ciertas reglas más o menos tácitas o quizá la víctima o persona perjudicada. La frecuencia con que se emplea el curioso término de «reparación moral» es un indicio de que para que haya responsabilidad propiamente moral tiene que darse una forma peculiar de retribución. Esta reparación no corresponde al modelo conmutativo de la ley del talión (que constituye el ejemplo más primitivo), sino a una racionalización muy sofisticada suya. Debe notarse que la competencia para decidir cuál es la adecuada reparación moral en cada caso corresponde a la víctima o parte

⁷ La responsabilidad como virtud y la responsabilidad como principio normativo son estructuralmente semejantes a la autenticidad y la autonomía tal como las ha definido Carlos Thiebaut. Véase su *Vindicación del ciudadano*, Barcelona, Paidós, 1998, pp. 83-98.

⁸ Aunque he dejado aparte la consideración de la responsabilidad como virtud, conviene advertir que uno puede negarse a responder en ciertas condiciones sin por ello actuar de manera moralmente irresponsable. En este sentido, la responsabilidad es el nombre de una regularidad, hábito, disposición o expectativa (de algo muy semejante a una virtud), que no queda defraudada por fallos ocasionales.

moralmente demandante; la comunidad moral se reserva el papel de corrector de los posibles abusos⁹. Uno es moralmente responsable cuando se siente vinculado por la petición de reparación moral si tiene la expectativa de que la comunidad moral respaldaría la petición. Ha de destacarse que algunos sentimientos, como la vergüenza o el remordimiento, podrían desencadenarse fácilmente en caso de incumplimiento. O, si se prefiere, que las personas socializadas en culturas en donde existe la responsabilidad moral así entendida, tenderán a llamar «vergüenza» o «remordimiento» a la emoción que experimentan cuando recuerdan el incumplimiento de sus obligaciones reparatorias o cuando alguien se lo afea.

El tercer componente de la responsabilidad moral guarda una relación tan estrecha con el segundo que no podría haberse dado sin él. La responsabilidad moral puede cancelarse o ponerse en suspenso una vez llevada a cabo la reparación. Y lo que es más: el principal propósito de aquel a quien se pide cuentas de su obrar es precisamente la cancelación de la responsabilidad. Quien ha efectuado una reparación moral deja de estar comprometido con el agente que él era cuando llevó a cabo la acción que motivó la petición de responsabilidad. Para él, ese agente ya no pertenece a su identidad; es un yo pasado o pretérito suyo¹⁰. La responsabilidad moral está construida de tal suerte que, efectuada la debida reparación, ya no resulta *moralmente* pertinente la petición de nuevas responsabilidades, como no sea que se juzgue que aquella reparación no ha terminado de llevarse a cabo. La responsabilidad moral es un delicado tejido, en el que quien pide responsabilidades no puede actuar como un insaciable buscador de venganza, porque entonces perdería legitimidad moral a los ojos de la comunidad y de su demandado. Todo peticionario de responsabilidad tiene la tentación de aumentar al máximo la reparación solicitada y de alegar que no se ha efectuado suficientemente, y también todo interpelado propende de manera instintiva a cumplir sólo el mínimo compatible con su prestigio moral. Pero uno y otro saben que el juego al que están jugando tiene unas reglas sociales y que saldrían perdiendo si aspiraran a más de lo que es sensato aspirar. El resultado verosímil será que la parte demandante tienda a interpretar la cancelación de la responsabilidad como un acto de perdón o indulgencia («yo podía haber pedido más responsabilidades, pero no quise»), mientras que el resarcidor juzgará a menudo que su pago fue excesivo, tanto que atenúa en cierto modo el sentimiento de culpa concomitante a la reparación del daño: sería un estúpido si siguiera con remordimientos después de haber pagado *de sobra*. La coincidencia de estos sentimientos subjetivos de perdón y de exceso de retribución es precisamente

⁹ En cierto modo, podría decirse que el demandante moral es moralmente responsable ante la comunidad por la reparación que solicita.

¹⁰ He tratado de desarrollar esta noción en mi artículo «Yoes pretéritos», en M. Aguilar Rivero (ed.), *Límites de la subjetividad*, México, Fontamara/Universidad Nacional Autónoma de México, 1999, pp. 103-135.

lo que hace que pueda lograrse un punto de equilibrio en el que la responsabilidad se cancele.

Me parece que los tres rasgos enumerados pertenecen al corazón de lo que suele entenderse por responsabilidad moral y han de figurar en cualquier buena reconstrucción que se haga de este concepto. Pero falta por decir algo, creo que importante, sobre las relaciones de la noción que he reconstruido con las otras variedades de la responsabilidad. Se advertirá que la responsabilidad moral tal como se ha definido tiene el aspecto de una especie de denominador común de las demás variedades. Tal circunstancia apenas tiene nada de extraño. ¿No es natural que el rasgo distintivo de «lo moral» sea precisamente aquello en lo que coinciden o están de acuerdo elementos diversos, cualquier cosa que sean estos elementos? La responsabilidad moral sería entonces el componente común de todos los demás conceptos de la responsabilidad, los cuales se pueden considerar variaciones o quizá desviaciones con respecto a la responsabilidad propiamente tal, que es, ¿cómo no?, la moral. Es como si cupiera hallar muchos conceptos de la responsabilidad, divergentes en muchas cosas, pero con un núcleo compartido en el que todos se solapan o coinciden ¹¹. A una responsabilidad que aspirase al nombre de moral habría de exigírsele que recogiera todo cuanto de aprovechable hay en las demás variedades de este concepto. Al igual que la tarea de la moral vendría a consistir en lograr acuerdos, los conceptos morales serían morales por proporcionar ejemplos de acuerdo conceptual.

Pero, con ser el más frecuente, este concepto de la responsabilidad no es el único al que cabe llamar moral. Aunque hostil al espíritu contable dominante en la mayor parte de la historia de la filosofía moral, la responsabilidad que no admite resarcimiento ni cancelación goza en verdad de muy antiguo abolengo. Rafael Sánchez Ferlosio ha interpretado precisamente de esta manera el relato bíblico de la señal de Caín ¹². Yahvé, en efecto, condenó a Caín a andar perpetuamente errante sin que a nadie le fuera lícito matarlo; según los términos de esta condena, la culpa o responsabilidad del fraticida no puede saldarse nunca, pues eso equivaldría a suponer la vida de Abel conmutable

¹¹ Según el modelo, claro está, del *overlapping consensus* de John Rawls (consenso «por solapamiento» según la expresión de Javier Muguerza o «entrecruzado» según la de Antoni Domènech). Véase su ya clásico *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993, o la traducción castellana de A. Domènech, *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996. De Muguerza se leerá con provecho el capítulo 5 de su libro, también clásico, *Desde la perplejidad (Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo)*, México/Madrid/Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1990, pp. 153-208.

¹² «La señal de Caín», en *El alma y la vergüenza*, Barcelona, Destino, 2000, pp. 87-124. El artículo apareció originariamente en *Claves de razón práctica*, 64, 1996. Puede verse un comentario de Victoria Camps («Sobre el derecho y la moral. Apostilla a Rafael Sánchez Ferlosio») en el núm. 66 de la misma revista (pp. 76-77). Quien quiera aclararse un poco sobre la responsabilidad, sacará más provecho del episodio de la señal de Caín tal como lo interpreta Ferlosio que de los millares de páginas de derecho moralizante y ética juriforme proporcionados por la bibliografía al uso.

por cierta cantidad de castigo. Alguien podría tener la tentación de vengar a Abel matando a Caín, y entonces el fratricida, por haber pagado ya su crimen y lavado su culpa, quedaría sin lugar a dudas exento de toda responsabilidad. Pero Yahvé no quiere consentir ni el trueque de la vida de Abel por la de Caín ni el fin de la culpa de éste; Caín llevará encima una señal que lo declarará intocable y quien lo mate recibirá un castigo siete veces mayor que la culpa¹³. No faltan razones para calificar de «moral» a una responsabilidad así, por distinción con otras especies del mismo género.

Importa mucho advertir que el tipo de responsabilidad a que se refiere Ferlosio¹⁴ constituye una desviación o un quebrantamiento de la jurídica; no es que la culpa de Caín sea la originaria y después el derecho diera en pervertir esta noción, sino que la responsabilidad propiamente moral sólo sobreviene como una suerte de anomalía o aberración del derecho vigente¹⁵:

«la acción moral, la culpa irreparable, no habría podido ser concebida más que después de que el *nómos* inventara la relación de intercambio entre daño y reparación, entre agravio y venganza, entre delito y castigo; para acabar con esta drástica pregunta: ¿Sólo el castigo, sólo su amenaza, han podido engendrar el sentimiento de la culpa? ‘Cualquiera que me encuentre’, dice el propio Caín, ‘me matará’, lo que podría interpretarse como que la conciencia de Caín no es todavía moral, no es todavía más que miedo objetivo al castigo; nada hay todavía en su alma más que temor a la ejecución del intercambio justiciero, nada de sentimiento de culpa o de remordimiento. Pero Yahvé le quita ese temor, le garantiza la impunidad, protegiéndolo de la expiación con la señal y la amenaza. *Suspendiendo la ejecución del derecho, inaugura en el fratricidio de Caín la figura objetiva de la culpa irreparable, como obra clavada en la eternidad y, por ende, como culpa propiamente moral*»¹⁶.

¹³ Es notable que Yahvé sí ponga precio a la vida de Caín. La condición irresarcible e irredimible de la culpa de Caín es, sin duda, una excepción o anomalía dentro del normal proceder de la justicia divina, que se rige por una noción de la responsabilidad plenamente jurídica. Ferlosio señala que el carácter propiamente moral de la culpa de Caín es *posterior* al derecho, y lo presupone para salirse de él. Quien dice el derecho puede decir también la moral juridizante y sistemática.

¹⁴ Me parece permisible la licencia de leer «responsabilidad» allí donde «La señal de Caín» se refiere a la culpa. La mala fama de esta última noción, hartamente merecida la mayor parte de las veces, no debe afectar a la forma anómala que aquí adopta la culpa, impropia desde luego de un dios misericordioso pero también de uno consistentemente justiciero. La impunidad de Caín corresponde más bien a un fallo en la consistencia justiciera de Yahvé, algo que desanimaría muy mucho a quien quisiese extraer de aquí el retrato de un dios «moral». No: los dioses sólo son «morales» cuando se equivocan o cuando incurrir en anomalías.

¹⁵ Ferlosio apunta con razón la inconveniencia de imaginar un «estado de naturaleza» prejurídico que correspondiera a una moral igualmente anterior al derecho. Véase sobre todo «La señal de Caín», cit., § 21, p. 99. De la noción de anomalía en filosofía moral me he ocupado en mi artículo «Anomalías y desacuerdos», que aparecerá próximamente en un volumen de homenaje a Javier Muguerza compilado por Francisco Álvarez y Roberto R. Aramayo.

¹⁶ «La señal de Caín», cit., § 21, p. 100. La cursiva es mía, A. V. Pruébese a sustituir en el texto de Ferlosio «culpa» por «responsabilidad» y se obtendrá una noción inmejorable de esta última.

Esta culpa irresarcible que nadie podría cancelar tiene, según Ferlosio, su expresión más característica en el remordimiento. Aquí no voy a ocuparme de esta emoción, sino de otra cuya descripción proporciona buenas razones para desconfiar de la responsabilidad moral ortodoxa y dar por buena la establecida en el relato de Caín. Esa emoción es, como ya he dicho, la indignación.

2. La indignación y la ira

La indignación es una emoción fronteriza y propensa al mestizaje. En las primeras páginas del libro II de la *Retórica* de Aristóteles —quizá lo mejor que se ha escrito nunca sobre las emociones humanas¹⁷— aparecen dos términos correspondientes en parte a lo que llamamos de ordinario «indignación». Desde luego, con esta palabra se traduce habitualmente lo que Aristóteles entendía por *nemesân* o *némesis*. La traducción sería impecable si no fuera porque también vale en parte para el otro término, para la *orgé* que suele hacerse equivaler (y no sin razón, aunque ni mucho menos con toda la necesaria) a nuestra cólera o ira¹⁸. Llamaba Aristóteles *nemesân* a la emoción complementaria del *éleos* o compasión: mientras que la compasión es «cierto pesar por un mal destructivo o doloroso que se le ha infligido a quien no merece toparse con él»¹⁹, *nemesân* se llama al «apesadumbrarse por los éxitos inmerecidos»²⁰. Pocas dudas pueden haber de que el término «indignación» se usa en castellano contemporáneo en un sentido mucho más amplio que el que Aristóteles atribuyó a la *némesis*. Es tentador resolver que en nuestra «indignación» se confunden la *némesis* y la *orgé* aristotélicas²¹, pero sería insensato ceder a la tentación demasiado deprisa, porque numerosos casos de *orgé* merecen ser traducidos

¹⁷ Si hemos de hacer caso a Jon Elster —y nunca viene mal esgrimir argumentos de autoridad en favor de afirmaciones intempestivas—, el examen aristotélico de las emociones es superior a todo lo que la psicología contemporánea ha intentado hasta ahora. Elster apoya su tesis en que la psicología no ha experimentado hasta ahora ninguna revolución. Estaría como Kant creía que estaba la lógica en su época. Como Kant en su época, también Elster lleva razón en la suya. Véase *Alchemies of the Mind. Rationality and the Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 48-61. La compilación de A. Oksenberg Rorty, *Essays on Aristotle's Rhetoric* (Berkeley, The University of California Press, 1996) contiene estudios valiosísimos sobre las emociones en la *Retórica*.

¹⁸ En adelante tomaré «cólera» e «ira» como sinónimos (creo que éste es el uso más frecuente) y entenderé, así pues, por «encolerizarse» entrar en estado de ira. Es muy iluminador sobre la *orgé* el artículo de J. M. Cooper, «An Aristotelian Theory of Emotions», en *Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton (Nueva Jersey), Princeton University Press, 1999, pp. 406-423.

¹⁹ *Retórica*, 1385b, 13-14. Las traducciones de Aristóteles y Séneca que vayan apareciendo serán siempre mías.

²⁰ *Retórica*, 1386b, 11-13.

²¹ Dejando aparte al *éleos*, cuyo examen nos llevaría ahora demasiado lejos. Me he ocupado de él en «La anatomía de la compasión», *Actas del I Congreso Iberoamericano de Filosofía (Cáceres/Madrid, 1998)*, Madrid, CSIC, en prensa.

como correspondientes a lo que llamamos ira y no a lo que llamamos indignación. Si no estoy equivocado, nuestro concepto habitual de la indignación se aplica a muchos casos que caen dentro de la *orgé* aristotélica, mientras que la palabra «ira» conviene a algunos otros y a episodios que el esquema de Aristóteles deja fuera por considerarlos desprovistos de toda huella racional. Sea como fuere, distinguir la indignación de la ira es un buen modo de caracterizar la primera.

Aristóteles describió la *orgé* como «deseo apesadumbrado de vengarse del desprecio que se le infligió a uno o a los suyos, cuando dicho desprecio no fue procedente»²². Lo primero que llama la atención del lector (sobre todo la de quien, a sabiendas o no, haya sacado su noción de la ira de un cuño estoico y cristiano) es que, según Aristóteles, la *orgé* tiene que describirse echando mano de razones o, mejor dicho, acreditando la falta de ellas en la acción que la motiva. Cualquier desprecio no es motivador de la *orgé*, sino tan sólo los que no son procedentes o pertinentes (*toû oligoreîn mē prosékontos*), o sea, aquellos en los que no cabe encontrar razones que los justifiquen. No es, por tanto, la *orgé* el portillo por donde entra la locura, ni tampoco las «tinieblas de la razón, morbo del alma y el peor de todos los demonios», como quiso san Basilio, ni la «tempestad cruel del ánimo» tan temida por Lactancio²³. El loco no padece propiamente *orgé*, porque no sabe distinguir el desprecio pertinente del que no lo es. Podría suceder que alguien tuviera afán de venganza contra otro que le hubiera despreciado con razón (o que hubiera despreciado con razón a uno de los suyos), y entonces parece, a tenor de la *Retórica*, que no cabría propiamente la *orgé*, aunque quizá sí algo semejante. Para decir que alguien padece *orgé* o para llegar a padecerla propiamente, habría que decidir antes si quien llevó a cabo el acto de desprecio que se ha sufrido estaba o no estaba apoyado en buenas razones; sólo en caso de que éstas no se den podrá haber *orgé*. De esto último se siguen, o eso parece, dos consecuencias; la primera afecta a la intervención de la razón o las razones en la atribución de la emoción de la ira (ya sea a otros o a uno mismo) y la segunda al desencadenamiento y a la desaparición o debilitamiento de la emoción. Si hay que tomarse en serio lo que dice Aristóteles, al descubrir que las razones que movieron al desprecio fueron al fin y al cabo buenas razones, se dejará de llamar *orgé* a la emoción experimentada y, si además uno es virtuoso, dejará de experimentar la emoción correspondiente o la comenzará a sufrir en menor grado.

²² *Retórica*, 1378a, 31-33.

²³ Ejemplos que tomo de la *Anatomía de la melancolía* de Robert Burton, material del mayor valor para el conocimiento de lo que se ha pensado sobre la naturaleza humana y sus pasiones, Subsección IX (*Anger a Cause*) de la parte tercera, dedicada a «cómo las pasiones y perturbaciones de la mente causan la melancolía», en la sección segunda de la primera partición, p. 270, de la edición de H. Jackson recientemente reproducida, Nueva York, New York Review Books, 2001.

Esto puede parecer una concepción exageradamente racionalizante de la *orgé*, y sin duda lo es. Pero Aristóteles afirma más cosas sobre esta emoción, algunas de ellas con un sentido que se diría opuesto. En al menos un lugar de la *Ética Nicomáquea*, la *orgé* es considerada sin más como maldad (*mokhthería*)²⁴, aunque está claro que con esto rompe Aristóteles su coherencia terminológica. Lo que sí constituye propiamente vicio es la *orgilótes*, iracundia o irascibilidad, o sea, la disposición a encolerizarse con exceso²⁵. En efecto, el encolerizarse no es, por sí mismo (*haplôs*), objeto de elogio ni de censura (como no lo es el tener miedo o el experimentar en general cualquier otra emoción); lo será tan sólo el encolerizarse «de cierta manera» (*pôs*)²⁶. Al igual que quien no se encoleriza en las circunstancias apropiadas es un necio (*elíthios*)²⁷, así el irascible lo hará a propósito de más cosas y personas de las debidas y en más ocasiones, con más intensidad y por más tiempo²⁸. La virtud correspondiente es la *praótes* o apacibilidad, aunque Aristóteles vacila en cuanto al nombre: el exceso, el defecto y el término medio de la ira son «casi anónimos»²⁹. Que la virtud correspondiente a la emoción de la ira reciba en la *Ética Nicomáquea* el nombre de *praótes* resulta sorprendente, pues este mismo término se emplea en la *Retórica* (junto con el de *praúnsis*) para designar no a una virtud, sino a otra emoción, precisamente a la que es contraria a la ira y constituye su «rebajamiento y pacificación» (*katástasis kai erémesis*)³⁰. Una es la virtud de la apacibilidad y la otra la emoción de la calma; de lo que no cabe ninguna duda es de que las ideas de Aristóteles sobre la coherencia terminológica no eran tan rigurosas como las nuestras³¹. Pero en lo que interesa reparar es en que las emociones de la *orgé* y la *praótes* están definidas en la *Retórica* no de manera simplemente descriptiva, sino conforme a lo que constituye su uso adecuado o virtuoso. Esto no tiene en realidad nada de extraño, por más que lo parezca a los creyentes en la dicotomía de hechos y valores. Para Aristóteles sería inconcebible describir una emoción en bruto, de manera neutra o con independencia de su adecuada experimentación, para después establecer cuál es el modo en que se experimenta adecuadamente. Si se trata de decir qué es la *orgé*, lo pertinente es mostrar cómo funciona esa emoción cuando funciona bien, de manera que, en un segundo paso, se puedan determinar los vicios, abusos o defectos de dicha emoción³². No cabe ninguna duda de que la *orgé* se presta a abusos y a defectos, como también

²⁴ *Ética Nicomáquea* (en adelante, *EN*), 1130 a 31.

²⁵ *EN*, 1108a, 7, y también 1125 b, 29.

²⁶ *EN*, 1105b, 32-33.

²⁷ *EN*, 1126a, 5.

²⁸ Cf. *EN*, 1125b, 30, sobre los requisitos para alabar a alguien por su relación con la ira.

²⁹ *EN*, 1108a, 3-10.

³⁰ *Retórica*, 1380a, 8.

³¹ Vid. E. Lledó, *Memoria de la ética. Una reflexión sobre los orígenes de la teoría moral en Aristóteles*, Madrid, Taurus, 1994, p. 182.

³² Tanto el esquema «moderno», deudor de la dicotomía hecho/valor, como el «antiguo» representado por Aristóteles proceden en realidad dando dos pasos diferenciados y sucesivos,

lo hace el sentimiento de la *praótes*, pero esas desviaciones sólo pueden advertirse por contraste con el modo en que la emoción ocurre cuando ocurre satisfactoriamente, lo que en el caso de la *orgé* exige captar de manera razonable la carencia de razones del desprecio que se ha sufrido³³.

Para hacer justicia a las tesis aristotélicas conviene prestar un poco de atención a la principal alternativa que se les opuso en la antigüedad. Tal fue, sin duda, la doctrina estoica, que en lo que aquí interesa está representada por los tres libros *Sobre la ira* de Séneca³⁴. Según Aristóteles, la *orgé* no podía entenderse cabalmente sin razones que la respaldasen, pero tal cosa es absurda del todo a juicio del cordobés. Aunque ambos convienen en que el mencionado sentimiento implica siempre un afán de venganza o restitución, Séneca cree que en esta empresa la ira se pone a sí misma la zancadilla: el suyo es un rencor «que se clava su propia flecha, ávido de una venganza que arrastrará consigo al vengador», y se asemeja «a las ruinas cuando se destrozan encima de aquello a lo que han aplastado»³⁵. La ira no logra lo que se propone—de suerte que, además de mala en sí misma, es instrumentalmente torpe—porque está «cerrada a la razón y a sus consejos» y «agitada por causas vanas»³⁶. Pasión «tétrica y rabiosa», coincide con el *furor brevis* de que habló Horacio³⁷: equivale, o eso parece, a una manifestación repentina y transitoria de la locura. Pero lo que más importa de la teoría estoica sobre la ira y las demás emociones no es que éstas se hallen próximas a la insania, sino que andan a menudo entremezcladas con la razón de manera fraudulenta. Porque la ira senequista no se reduce, y esto tiene la mayor importancia, a un eclipse más o menos breve de la facultad de razonar; si es despreciable no es porque la razón le falte del todo, sino porque está presente en ella de manera espuria. Aunque la ira carezca, en efecto, de toda justificación genuina, se empeña en inventar alguna a toda costa y, en lugar de esforzarse en que su juicio sea recto, «quiere que parezca recto lo que ella ha juzgado», cualquiera que esto sea: *O quam sollers est iracundia ad fingendas causas furoris!*³⁸. La explicación de semejante circunstancia radica en el modo como se desencadenan las emociones, que,

si bien distintos en cada esquema. Para el sentido común moderno, el primer paso es describir los hechos y el segundo valorarlos; para la manera antigua de proceder, lo primero es determinar el buen uso de algo y lo segundo explicar las desviaciones de dicho uso.

³³ La verdad es que en esto la *Retórica* es tan normativa como las *Éticas*.

³⁴ El lector sacará provecho de la lectura de los capítulos 9, 10, 11 y 12 (en particular el 11) del libro, ya citado, de Martha Nussbaum, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Para entender la teoría estoica de las emociones es imprescindible la reciente obra de R. Sorabji, *Emotion and the Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford, Oxford University Press, 2000. Un enfoque alternativo se encontrará en el artículo de J. Sauquillo, «El complot de las pasiones, o destreza del sentimiento moral», *Arbor*, 588, 1994, pp. 63-82.

³⁵ *De ira*, I, i, 1.

³⁶ *De ira*, I, ii, 2.

³⁷ *Epístolas*, I, ii, 62.

³⁸ «¡Qué espalada anda la iracundia inventándose causas que hagan bueno su furor!», *De ira*, I, xviii, 6.

según Séneca «empiezan, crecen y se desbordan» conforme a una sucesión de tres pasos:

«el primer movimiento no es voluntario, como si fuese una preparación de dicho afecto y una especie de amenaza suya; el que viene después, por su parte, procede con una voluntad que no es contumaz, como si el vengarme cuando me dañan o el infligir castigo a alguien cuando ha cometido un crimen fueran cosas apropiadas; el tercer movimiento se escapa ya de todo poder: no es que quiera vengarse porque eso sea lo apropiado, sino en cualquier circunstancia; ha doblegado a la razón»³⁹.

En rigor, la ira no es una emoción razonable y el airado lo sabe mejor que nadie, pero esto no significa que vaya a hacer ascos a la coartada de la razón. La ira es el resultado de un proceso en que la facultad racional ha perdido del todo la dirección; una vez que la ira se desboca, la razón es incapaz de frenarla, aunque presuma de llevar las riendas⁴⁰. La hipocresía que describió La Rochefoucauld no es, así pues, el único tributo que el vicio rinde a la virtud; el uso torticero de la razón en que incurre el colérico cae de lleno en la misma categoría. Para Aristóteles, la *orgé* exige buenas razones —en el sentido, un poco enrevesado, de que obliga a que las razones del ofensor sean malas y uno lleve razón en que lo son—, mientras que, para el estoico, esas razones son hechura fraudulenta de la propia ira⁴¹. Aristóteles y Séneca coinciden en que la ira no es una emoción ciega a las razones (ninguna lo es, en puridad, para ninguno de los dos); el objeto de la disputa es más bien la calidad de las mismas.

³⁹ *De ira*, II, iv, 1.

⁴⁰ Cfr. I, vii, 4. La manera como Séneca explica el desencadenamiento de las emociones concede a la razón sin duda más papel que el que le correspondería en unas emociones puramente enloquecidas, «sordas» o «ciegas». Podría verse esto como un caso de «dependencia de la senda», en el sentido que dan a esta expresión paleontólogos y economistas, entre otros. Hay dependencia de la senda cuando un fenómeno que como tal es azaroso y podría no haberse dado inaugura una cadena causal determinista en la que ya no cabe vuelta atrás. Ha de notarse que, según Séneca, el segundo paso conduce de manera inexorable al tercero, aunque el segundo sea a su manera «racional». Sobre la «dependencia de la senda» debe leerse el libro de Juan Antonio Rivera, *El gobierno de la fortuna*, Barcelona, Crítica, 2000. Séneca fue muy sensible a los fenómenos que se sabe cómo empiezan pero no cómo acaban; «el sabio», dice en el *De ira*, II, ix, 1, «nunca depondrá su ira una vez que haya empezado a tenerla» y en verdad nunca le faltarán razones: «todo está», si bien se mira, «lleno de crímenes y vicios, cometidos más deprisa de lo que pueda subsanar cualquier coerción, como tomando parte en un ingente certamen de maldad; el afán pecaminoso es mayor cada día que pasa y menor la vergüenza; desterrado como lo ha sido el respeto de lo que es mejor y más justo que uno, el capricho se precipita allí a donde le parece y los crímenes ya no son cosa furtiva; se producen a la vista de todos y la maldad se presenta en público, y tanto progresa en el corazón de todos que la inocencia ya no es una rareza, sino que no existe».

⁴¹ Es instructivo examinar el asunto, suscitado por Séneca, en el *De ira*, II, v, 1, de «si los que se enfurecen fácilmente y disfrutan con la sangre humana se encolerizan cuando matan a aquellos que no sólo no les han infligido ofensa a ellos, sino que ni siquiera ellos creen que se la han infligido».

No sería fácil ni tendría mucho interés buscar una conciliación entre Aristóteles y Séneca a propósito de lo que uno llama *orgé* y el otro *ira*. Sin embargo, es probable que el lector de ambos autores tenga la impresión de que los dos aciertan a su manera. Conviene no hacer mucho caso de este tipo de impresiones, frecuentes con los grandes autores del pasado y del presente, y aun con los que son mucho más pequeños. Si se pasa demasiado tiempo dando vueltas a juicios así, al final se concluirá probablemente que todo el mundo tiene su parte de razón, lo cual es un resultado tan honrado como cualquier otro pero quizá no de los más gloriosos. Cabe, sin, embargo, que tanto Séneca como Aristóteles estén acertados en lo que dicen, o en parte de lo que dicen, sin necesidad de sostener que todo el mundo lleva razón a su manera. Poca duda puede haber de que, con su descripción de la *ira*, Séneca trataba de describir de otro modo *lo mismo* que había ocupado a Aristóteles en su examen de la *orgé*. Pero el lector no está atado a ese supuesto, y muy bien puede, por ejemplo, describir las emociones humanas de tal manera que aquello de lo que habla Aristóteles sea *una* emoción y *otra* aquello a lo que se refiere Séneca (cuántas emociones haya y cómo se identifiquen y describan no es cosa que esté dada unívocamente en la naturaleza; las respuestas a estas preguntas están subdeterminadas por el conocimiento empírico disponible)⁴². Mucha gente que no ha leído a Aristóteles está en condiciones de identificar entre sus emociones una semejante a lo que él llamaba *orgé* y, aun sin saber nada de Séneca, podríamos atribuirnos algo muy parecido a lo que él llamaba *ira*. No propongo distinguir sin más entre dos emociones, una de estilo aristotélico y con aire estoico la otra, pero sí algo semejante a esto. Me parece que en una buena reconstrucción de las intuiciones que tenemos sobre nuestras emociones ha de figurar algo con el nombre de «indignación» diferenciado de lo que debe llamarse «ira». No es, repito, que nuestra indignación sea aristotélica y nuestra ira estoica (lo cual no tendría nada de particular entre gentes muy condicionadas, aun sin saberlo, por una y otra doctrina). Pero casi.

Lo que suele describirse como «indignación» se atiene bien, como ya he dicho, al conjunto de la *némesis* y de muchos casos de la *orgé*, tal como las expone Aristóteles. Lo que llamamos «ira» corresponde, por su parte, a la *ira* de Séneca, a algunos casos de *orgé* aristotélica virtuosamente experimentada, a la totalidad de los casos de *orgé* excesiva o viciosa y, si no estoy equivocado, a algo que Séneca distingue de la *ira* y llama «ferocidad», la emoción que

⁴² Sobre la cuestión de si las emociones son o no clases naturales, debe verse el ya citado *Alchemies of the Mind* de Elster. Fernando Broncano no está en absoluto convencido de que Elster lleve razón, y ha dejado constancia de ello en su escrito (creo que todavía inédito) «Las emociones, territorios intermedios de la mente». Aunque, por mi parte, no estoy de acuerdo con Broncano, he sacado, creo, provecho de su lectura (y de su discusión, en mayo de 2000 en el seminario «Lenguaje, conocimiento y acción» del Grupo de Filosofía de la Universidad Carlos III de Madrid. Quien desee introducirse en estas cuestiones hará bien en leer el libro de David Casacuberta, *¿Qué es una emoción?*, Barcelona, Crítica, 2000.

experimenta el que hace daño a alguien de forma gratuita y sin ofensa que pueda usarse para justificarlo⁴³. Daré a continuación algunos rasgos de lo que creo se entiende por indignación, y que permiten, si no estoy equivocado, deslindarla de la ira⁴⁴.

3. Las razones del indignado

Cuando alguien se indigna por algo —y puede suponerse que el objeto de la indignación es siempre el contenido de una proposición⁴⁵—, la proposición correspondiente se ha de referir en principio a un acontecimiento o un estado de cosas producido *por alguien*; tiene que poder reducirse a una acción o conjunto de acciones y suponer la intervención de agentes. Los estados de cosas irreducibles a toda actuación humana no son objetos posibles de indignación; uno no se indigna de la lluvia ni de la canícula ni de la picadura de una avispa. Sin embargo, esto no es siempre tan sencillo. Puedo indignarme, por ejemplo, de que Delfín, que es un científico valioso y bastante adulto, tenga que ganarse la vida tratando de vender por las casas la *Enciclopedia de la Autoestima*, y puedo hacerlo aun sin tener a quién atribuir la autoría de esa circunstancia. Pero semejante indignación es tan sólo incoativa y titubeante. Si además sé que Mamés ha echado a Delfín a la calle para colocar en el laboratorio a alguien muy zote que además es yerno suyo, entonces de lo que me indignaré es de que Mamés haya despedido a Delfín o, si se prefiere, de que Delfín tenga que vender enciclopedias *porque* lo ha despedido Mamés.

⁴³ *De ira*, II, v, 2. Quien padece la ferocidad, está dispuesto a recibir una ofensa «con tal de hacer daño, y para él los golpes y heridas no se enderezan a la venganza, sino al disfrute». Me parece que esta inquietante figura constituye una exacerbación de la ira. Aduce Séneca como ejemplos de ferocidad los de Apolodoro y Fálaris, y el segundo de ellos posee el máximo interés, ya que es el mismo al que acude Aristóteles en el libro VII de la *Ética Nicomáquea* para ilustrar la *theriotes* (que sin duda puede traducirse también como «ferocidad»). Es llamativo que Aristóteles no considere a esto una emoción, sino algo que pertenece a la misma jerarquía conceptual que el vicio y la incontinencia. En realidad, Séneca no hace nada muy distinto, ya que considera la ferocidad como una especie de ira degenerada que resulta de la pérdida de la clemencia.

⁴⁴ Según se vio al principio, Aristóteles describe la *orgé* como una emoción esencialmente vindicativa. Si no estoy engañado, éste es el punto principal que sus lectores de hoy día tienen que rechazar en su reconstrucción de esta emoción. Gran número de casos de los que nosotros comprenderíamos en la *orgé* son, como mostraré en relación con nuestra «indignación», insensibles a la venganza o poco sensibles a ella.

⁴⁵ En efecto, la indignación es «proposicional». Quien se indigna, se indigna de que tales y cuales cosas hayan sucedido o de que alguien haya hecho o dejado de hacer algo. Es cierto que muchas veces se oirá decir a alguien que está indignado con fulano o mengano, pero la indignación no puede, según creo, tomar como objeto una persona en cuanto tal. Es posible que fulano como tal me saque de quicio o me encohere, pero no que me indigne. «Estoy indignado con fulano» es una mera abreviación de «estoy indignado con tales y cuales cosas que fulano ha hecho o viene haciendo.» Puede encontrarse un buen análisis de estos aspectos y de otros de la indignación en *La diversidad de las emociones*, de O. Hansberg, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 180-189, y en el ya citado «Emociones morales».

Cuando se tiene un conocimiento vago, o no se tiene ninguno, de la causalidad humana que ha llevado a un estado de cosas indignante, la indignación es deficiente o precaria, y lo es de un modo distinto a lo que les ocurre, por ejemplo, a la ira y a la compasión. Mientras que puedo encolerizarme por la triste suerte de Delfín y también compadecerlo sin saber cuál ha sido la causa de sus vicisitudes laborales y ni a mi ira ni a mi compasión les falta propiamente nada para poder recibir adecuadamente ese nombre, con la indignación no sucede lo mismo. No podré decir en puridad que esté indignado ni me atribuirá nadie dicha emoción hasta que no tenga conocimiento bastante de lo que le ha pasado a Delfín; mientras tanto estaré en estado de indignación incoativa, sin saber a ciencia cierta si tengo razones para indignarme *del todo*. Los conatos de indignación lo llevan a uno a emprender pesquisas cognoscitivas; a averiguar, por lo pronto, cuál es la causa del estado de cosas por el que uno está propenso a indignarse y cuál el causante. Una diferencia notable entre lo que cabe llamar indignación y lo que merece más bien el nombre de ira es que la segunda es posible sin identificación de autor. En caso de que todo lo anterior sea correcto, se desprende de ello una conclusión clara: la emoción de la indignación implica atribución de responsabilidad.

Cabe oponer que no siempre es estrictamente imprescindible identificar un causante para que se desencadene la indignación. A menudo uno se indigna de algo —y no sólo incoativa o conativamente— sin poder determinar con precisión el autor del estado de cosas por el que se indigna. Si yo no conozco mucho a Delfín y su suerte individual no me afecta gran cosa, acaso pueda experimentar, no obstante, cierto tipo de indignación en la que importará poco la referencia singular a esa persona. Diré quizá que me indigna lo asendereada y poco justa que es la fortuna de los científicos jóvenes, y para esto me bastará con tener ciertas ideas sobre el *tipo* de causas que producen el *tipo* de estados de cosas que me indignan. Esta forma tan elaborada de emoción sólo puede darse, sin embargo, de un modo peculiar que cabría llamar *inductivo*. Requiere que alguna vez me haya indignado de la manera habitual —no a propósito de Delfín, pero sí, pongamos, de Martín— y haya sido capaz de identificar causas y causantes singulares; después podré, por analogía con esos casos de indignación, proyectarla a otros donde la causalidad no esté tan bien determinada y al tipo general de todos estos casos. Conviene advertir que nada de lo anterior le sucede a la ira. No sólo es posible encolerizarse sin atribuir autoría a la acción causante de la ira, sino también por episodios o estados de cosas que no son acciones. No es raro tampoco que alguien se encolerice por circunstancias que escapan a toda autoría humana; a estos casos les viene como anillo al dedo la melancólica tesis de Séneca sobre los usos espurios de la razón a manos de la ira. Cuando alguien está lleno de ira por algo

que no tiene autor, es bastante fácil que busque alguno y transfigure en acción aquello que no lo es en absoluto ⁴⁶.

Aunque seguramente ninguna emoción humana es indiferente a las razones, la indignación resulta sensible a ellas de manera especial ⁴⁷. Pertenece, desde luego, a las emociones inquisitivas y reflexionantes (como la nostalgia o los celos) más que a las autoabastecidas y seguras de sí (como el pánico o la propia cólera). Un rasgo muy notable de la indignación son sus tendencias proselitistas, a menudo muy difíciles de refrenar. Distintamente a la ira, la indignación busca ser compartida. Si estoy encolerizado, lo más habitual será que no me preocupe mucho de si usted lo está también, pero no ocurre lo mismo cuando estoy indignado. Quien se indigna tiende a hacer propaganda de su indignación, y el mejor medio de propaganda es aportar las razones de la emoción. Está persuadido de que sus razones son buenas y esto significa que son *suyas* de manera puramente accidental; igualmente podrían ser de cualquier otro (algo distinto de lo que le acontece al airado, que bastante tiene con la propia ira para tener que dar razón de ella). Tampoco se quedará satisfecho si su interlocutor le da la razón pero de manera fría y desapasionada; cuando estoy indignado por algo y expongo a alguien las razones de mi indignación, no sólo espero que las comparta, sino también que de ellas se siga en mi interlocutor un estado de ánimo semejante al mío. Si las razones que doy no desencadenan el sentimiento que juzgo proporcionado a ellas, tiendo a creer que no se las ha apreciado debidamente o no han sido tomadas tan en serio como merecen. Por el contrario, el hallar refrendo de la indignación propia en forma de indignación ajena produce normalmente un íntimo placer, que no se reduce sin más a una forma de empatía o de acuerdo gratificante; en realidad, la indignación como tal y por sí sola, sin necesidad de que sea compartida, no es extraña a cierta forma peculiar de autosatisfacción y aun de orgullo (un placer, por cierto, distinto de la expectación de venganza que proporciona la ira según Aristóteles). Es verdad que el indignado preferiría no estarlo; de hecho, valora muy desfavorablemente la causa de su indignación (y no es obligatorio que todos los indignados sean masoquistas), pero, dadas las circunstancias que desencadenan su indignación (que no son, desde luego, obra suya), prefiere pertenecer a la clase de las personas que se indignan

⁴⁶ Me he ocupado de esta perversión de la responsabilidad en «Teodicea, nicotina y virtud», M. Cruz, R. R. Aramayo (eds.), *El reparto de la acción (Ensayos en torno a la responsabilidad)*, Madrid, Trotta, 1999, pp. 61-88.

⁴⁷ Sobre la injustificable dicotomía entre lo racional y lo emocional (¿el quinto dogma del empirismo?), puede verse, por ejemplo, *The Rationality of Emotion*, de R. de Sousa, Cambridge (Massachusetts), The MIT Press, 1990. Debe leerse, desde luego, para cerciorarse de que algo iba muy mal en los supuestos fundacionales de la epistemología moderna, el ya célebre *El error de Descartes*, de A. Damasio, trad. de J. Ros, Barcelona, Crítica, 1996. Las ideas de Damasio están expuestas de un modo sistemático en *The Feeling of What Happens. Body, Emotion and the Making of Consciousness*, Londres, Vintage, 2000. Un buen relato histórico de estas cuestiones es el libro de S. James, *Passion and Action. The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1999.

antes que a los indiferentes. La indignación es ambivalente en cuanto al agrado y el desagrado; su componente de disgusto se deja cohonestar con el humano placer de no ser insensible a las buenas razones y con el propósito, quizá demasiado humano, de llevar siempre razón.

Al igual que ocurre con muchas emociones (como el miedo, los celos o la envidia), la indignación está dotada de cierto grado de inercia y se resiste a desaparecer de manera súbita (la ira, por el contrario, se extingue más deprisa una vez que ha empezado a aplacarse). La busca insatisfecha de refrendo de la indignación propia conduce de ordinario a un aumento de la vehemencia de este sentimiento, sobre todo cuando el interlocutor hace oídos sordos a las razones aportadas. Tal cosa no significa, sin embargo, que uno no pueda cancelar su indignación por medio de razones. Otros o uno mismo pueden aportar argumentos contra la pertinencia de estar indignado y, en este caso, predominará seguramente en un primer momento la inercia de la emoción, pero la calma se impondrá en cuanto las razones se asienten en el ánimo. Quien está encolerizado podría decir sin contradicción al mismo tiempo «estoy encolerizado» y «no tengo razones para estar encolerizado»⁴⁸, pero esta inconsistencia no puede permitírsela quien se indigna; reconocer que uno no tiene razones para la indignación equivale a no estar indignado o a predecir que va a dejar de estarlo pronto. El indignado atribuye siempre a alguien la responsabilidad de la acción por la que se indigna, o va buscando un responsable si no lo ha encontrado aún. Otra diferencia entre la indignación y la ira radica en que, para la primera, la busca del responsable no es compulsiva. El fracaso en la atribución de autoría puede muy bien llevar a que la indignación comience a extinguirse, algo que a la ira no le sucederá; el encolerizado tiene, en efecto, disponibles dos opciones que al indignado le están vedadas: convertir fraudulentamente el episodio en una acción con autor conocido (la figura del «chivo expiatorio» ilustra esto muy bien), y renunciar a dar razones de sí misma (además de la ira «hipócrita» que rinde tributo a la virtud sacándose razones de la manga, está la «cínica» que no cree que la virtud sea merecedora de semejante tributo).

De entre los lazos que unen a la indignación con la responsabilidad hay uno más que merece señalarse ahora. Algunos fenómenos de declinación de la responsabilidad propia son casos paradigmáticos de indignación y seguramente intervienen de manera destacada en el aprendizaje del concepto. Si no vienen a la cabeza ejemplos típicos de conducta indignante, pruébese a imaginar lo que pasa cuando se le pregunta a alguien si no se ha dado cuenta de que ha provocado la ruina de tres familias y de que las ha humillado ferozmente y contesta: «Sí, ¿y qué?» o «A mí eso no me atañe». El aprendizaje

⁴⁸ Ni Aristóteles llamaría *orgé* ni Séneca *ira* a un sentimiento así, cercano en cierto modo a la «ferocidad». Pero me parece que el enojo intenso que se niega a dar razones es un caso de ira, y el no verlo así depende de un excesivo racionalismo respecto a las emociones (como le ocurre a Aristóteles) o de la tesis de Séneca de que la ira siempre busca coartada racional.

de la indignación conlleva cierto aprendizaje de la vergüenza, aunque sea de una vergüenza imaginaria: uno se avergonzaría de suscitar en otros ese sentimiento de indignación. Nos indignamos de que otros no asuman sus responsabilidades tanto como de que no se indignen cuando la indignación es obligada. La emoción de la indignación obedece a su esquema más sencillo cuando alguien se indigna por algo que otro hizo o dejó de hacer (lo que lleva implícito atribuirle responsabilidad), pero admite casos más sofisticados en los que esta emoción tiene por objeto en cierto modo a ella misma o, más precisamente, a su ausencia injustificada. Y, de manera semejante a como alguien se indigna cuando otro defrauda sus expectativas de indignación, así sucede también con los incumplimientos de las expectativas de responsabilidad. Si veo que eres un irresponsable, es bastante probable que me indigne contigo, y eso significa que te consideraré responsable de tu propia irresponsabilidad⁴⁹. Falta por ver si esa responsabilidad, constitutiva al parecer del sentimiento de la indignación, posee los tres rasgos de la noción ortodoxa de la responsabilidad moral que antes se enumeraron.

A veces, quien se indigna por algo tiene el propósito de actuar para que cese lo que causó la indignación o para causar perjuicio a quien llevó a cabo la acción por la que se indigna. Cuando me halle indignado por algo y esté en mi mano hacer algo importante para que eso deje de suceder, la emoción de la indignación me llevará seguramente a obrar con dicho fin. Además, esta emoción me moverá a veces a sobreestimar las probabilidades que tengo de actuar con éxito para que ya no ocurra aquello que me perturba. Si mi capacidad de obrar con ese resultado verosímil es pequeña y mi indignación muy grande, tenderé a pensar que tengo más capacidad, y si no tengo ninguna, puede que esté movido a obrar como si tuviera alguna. En esto, la indignación parece ser una emoción perturbadora, que «altera el juicio» en el peor de los sentidos en que cabe interpretar las palabras del libro II de la *Retórica* de Aristóteles⁵⁰. Pero —y esto puede interesar de paso para entender mejor lo que Aristóteles dio a entender— la perturbación no ha de ocurrir necesariamente produciendo error a partir de un estado inicial de verdad o certeza; también puede suceder al revés, cuando alguien muy indignado obra como si pudiera lograr algo y en realidad *puede* hacerlo, aunque no hubiese sido capaz de actuar con ese supuesto en estado de calma. La indignación puede ser entonces un vehículo de verdad y de desvelamiento del engaño (porque uno no sólo se engaña a sí mismo cuando se imagina más poderoso de lo que es; a menudo sucede al contrario). Quizá el indignado pueda hacer algo para que cese el objeto

⁴⁹ Pues la responsabilidad es de naturaleza «recursiva», según ha mostrado C. Thiebaut entre otros lugares en «¿Es el concepto de responsabilidad un punto ciego de las teorías éticas contemporáneas?», *Actas del I Congreso Iberoamericano de Filosofía (Cáceres/Madrid, 1998)*, Madrid, CSIC, en prensa, y en *La responsabilidad ante el futuro (y el futuro de las Humanidades)*, Eutopías, 219/220, Valencia, Episteme, 1999.

⁵⁰ «Pues las pasiones son aquello por lo que, haciendo mudanza, se cambia en lo tocante a lo que uno juzga», *Retórica*, 1378a, 21.

de la indignación, pero no cabe duda de que uno puede indignarse también cuando eso no es posible (o cuando ha dejado de serlo). Si me indigno de que Bartolomé pasa hambre, quizá pueda hacer algo para que deje de pasarla. Pero si me indigno porque Patricio ha muerto de un descuido médico (o de hambre), entonces ya no podré hacer nada por variar las circunstancias que me indignaron. La indignación puede llevar a reparar el daño, pero también es compatible con el reconocimiento de la impotencia propia y aun de la imposibilidad de torcer el curso de las cosas. Las ocasiones en que uno puede intervenir para que cese la causa de la indignación son siempre más infrecuentes de lo que a uno le gustaría. La ira es una emoción vindicativa (como decía Aristóteles de la *orgé*), pero la indignación no necesita serlo. Pertenece a la correcta elaboración de esta emoción el saber que esto es así; ignorarlo significaría un desarreglo emocional grave (que sustituiría siempre la indignación por la ira) y también un trastorno cognitivo. Aquel que siempre que se indigna busca la reparación es alguien con creencias falsas y nada justificadas sobre una enorme cantidad de cosas —como también lo es quien cree que no puede hacer nunca nada contra las causas de su indignación. Otro rasgo de este sentimiento que debe mencionarse en relación con la responsabilidad es que si cesa —aunque sea por la actuación propia— el motivo de la indignación, puede perdurar, sin embargo, la indignación misma. La ira es una emoción efímera y olvidadiza, pero la indignación tiene una memoria envidiable. En esto es como el orgullo: al igual que Rufino puede estar orgulloso de su casa mucho tiempo después de haberla comprado (y quizá también de una que tuvo y ya ha vendido), quizá siga indignándose de la suerte que le tocó a Jerónima cuando esto sea ya agua muy pasada. La indignación posee una inercia considerable, que contrasta con la condición momentánea y súbita de la cólera o la ira. Pero, además de insensible a los cambios de circunstancias, la indignación hace poco caso de las reparaciones. Si Nuño fue inicualemente suspendido en una oposición a canónjías, es posible que Gaspar se indigne por ello. Pasado cierto tiempo, el obispo puede anular el resultado del concurso y nombrar canónigo a Nuño, pero eso no impide que Gaspar se siga indignando cada vez que se acuerde. Aunque se ha dado lo que nadie dudaría en llamar reparación, Gaspar cree que el daño que se le infligió a Nuño y las penalidades que éste hubo de pasar hasta que se produjo el resarcimiento son en verdad irredimibles (pues quizá Nuño tardó mucho en saber que le iban a dar la sinecura y desesperaba por completo de alcanzarla, tanto que se le agrió el carácter y se ha convertido en un hombre poco tratable; además se afilió a una organización muy sectaria, de la que no consta que se haya dado de baja).

Para atribuir indignación a otros y a sí mismo, es menester, como se ha visto, contar con alguna noción de la responsabilidad. Quizá no sea obligatorio indignarse, pero un mundo sin indignación resultaría extravagante y no muy habitable. De aquí no se sigue, sin embargo, que la responsabilidad exigida por la emoción de la indignación tenga los rasgos que habitualmente se le

confieren. De entre los tres que corresponden a la noción ortodoxa de la responsabilidad moral —exigencia de respuesta, exigencia de resarcimiento y cancelabilidad— tan sólo el primero acompaña siempre al tipo de responsabilidad que es necesario para atribuir indignación. Los otros dos rasgos son puramente accidentales o constituyen obstáculos. Que la responsabilidad se haya de ver como retributiva y cancelable no depende de los sentimientos (al menos de la indignación) que andan mezclados con dicha noción. Depende, más bien, de la compulsión jurídicista de la filosofía moral moderna y, a través suyo, de la moral moderna misma. Pero el indignado no necesita esa forma de responsabilidad, y le basta con otra consistente tan sólo en responder con razones. Si la indignación es un sentimiento *moral*, como suele reconocérsele unánimemente, y si la responsabilidad propiamente *moral* tiene que construirse a partir de sentimientos morales, entonces la noción ortodoxa de la responsabilidad moral tiene que revisarse. Quizá otros sentimientos puedan favorecer más servicialmente su causa. La indignación, no ⁵¹.

4. *Lo moral como anomalía*

En la mayor parte de sus usos, las ideas sobre la responsabilidad se refieren sobre todo a acciones emparentadas con el pedir cuentas y el darlas. La mayor parte de lo que creemos sobre la responsabilidad es deudor del ideal de un balance que ha de estar en orden, aunque a veces tenga desajustes. Alguien es responsable de algo cuando puede imputársele un desarreglo en sus cuentas y debe enmendarlo o sufrir cierto quebranto por no hacerlo (o por no estar en condiciones de hacerlo). La responsabilidad se inventó para enderezar desarreglos y poner las cosas en orden. Quizá a las sociedades humanas les

⁵¹ Hay una objeción muy sencilla a la idea de una responsabilidad no retributiva ni cancelable. Si la responsabilidad se reduce al intercambio de razones, entonces habrá muchos casos —algunos muy evidentes— en que se puedan reparar daños ocasionados por las acciones propias y, sin embargo, esto se considere fuera de las exigencias de la responsabilidad. La verdad es que, de suceder esto, la responsabilidad de Caín sería una mala revisión de la responsabilidad moral ortodoxa. Pero no creo que suceda eso. Aunque la responsabilidad se reduzca a responder con razones, habrá muchas veces en que quien le pide a uno responsabilidades le exija también —y de manera no siempre irrazonable— una reparación de los daños ocasionados. Y, desde luego, habrá veces en que uno se conducirá de manera estrictamente irresponsable y ajena a todo fuero racional si se niega a efectuar la reparación en cuestión. Pero deben advertirse dos matices en todo esto. El primero es que, aun llevada a cabo la reparación, ésta no puede, en rigor, cancelar el intercambio posterior de razones (cabe, inclusive, que pasado el tiempo cambies de idea y que, además, convenzas a quien te exigió la reparación de que no estuvo bien la exigencia). El segundo es que, en el esquema de una responsabilidad no retributiva, la reparación no es algo que haya de exigirse como parte del juego de pedir responsabilidad; puede llegar a ser exigible, pero esto lo tiene que justificar quien hace la exigencia y la carga de la prueba le corresponde a él. En la responsabilidad penitenciaria ha de haber reparación mientras no se demuestre lo contrario; en la que vengo defendiendo es preciso demostrar en cada caso la justificación de dicha retribución (lo que no se logrará, ni muchísimo menos, cada vez que se quiera).

vaya la supervivencia en tener un régimen contable de este tipo, más riguroso o más laxo. Pero hay motivos para creer que la noción de responsabilidad puede definirse sin depender de libros de cuentas ni de registros de débitos y resarcimientos, y además no está escrito que la responsabilidad sea un asunto de supervivencia. De lo que sí es hora es de que la moral deje de ser sierva del derecho penal, un amo de lo más indecoroso y truculento. En caso de que ocuparse de la responsabilidad merezca la pena, esa pena no es ninguna de las comprendidas en la legislación vigente. La responsabilidad moral por la que he venido abogando no sirve para restablecer un orden que se haya estropeado; más bien lo que hace es perpetuar los estados de desorden o crearlos donde no los había.

En la tesis (o en el supuesto implícito) de que la responsabilidad es cancelable y va esencialmente unida a cierto resarcimiento han coincidido desde antiguo la mayor parte de las intuiciones ordinarias y de las concepciones filosóficas de la responsabilidad. Pero, de ser acertado cuanto va dicho sobre la indignación y sobre cómo debe ésta describirse o reconstruirse, habrá que concluir que la forma habitual de la responsabilidad moral no es la única. Tampoco es, desde luego, la mejor. Si el uso propiamente «moral» de un concepto valorativo o normativo ha de consistir en cierto componente o núcleo común a todos los usos de ese concepto que se consideren aceptables (por más divergentes que sean), entonces la responsabilidad de Caín servirá de muy poca cosa o de nada a quien esté empeñado en definir la responsabilidad moral. Pero a quien desconfíe de que lo propiamente moral es el logro de acuerdos o coincidencias y aspire a encontrar lo «moral» de un concepto en una especie diferenciada (cuyos rasgos no compartirán, ciertamente, las demás especies), la responsabilidad incancelable y no repositoria le parecerá una pretendiente muy digna de tomar en serio. Es éste, no en vano, el tipo de responsabilidad implícito en una emoción tan característicamente «moral» como la indignación, al menos si la indignación se describe como he sostenido que debe describirse. Lo que he hecho ha sido tratar de dar una reconstrucción de la idea de responsabilidad moral y otra de la emoción de la indignación (distinguiéndola de la ira) y el resultado ha sido que el tipo de responsabilidad supuesto por la reconstrucción de esta emoción no se corresponde con la responsabilidad antes reconstruida. Un modo de mantener a flote el concepto ortodoxo de la responsabilidad y de preservarlo como la responsabilidad específicamente moral consiste en decir que la indignación no es una emoción «moral». Pero esto parece lo más contraintuitivo de todo, porque si la indignación no pertenece a este tipo de emociones, entonces es muy difícil imaginar cuál podría pertenecer a ellas. De los contratiempos padecidos se desprende que las dos reconstrucciones no casan, y, si no casan, alguna habrá que revisar. La idea ortodoxa de la responsabilidad tiene un aspecto tan robusto que, aparentemente, merecería la pena de ser conservada a toda costa (se diría que cualquier otra cosa es mucho más precaria a su lado). Pero esta robustez de la noción habitual de responsabilidad es sólo aparente.

Las revisiones de los conceptos morales ocurren precisamente cuando no sólo se descubren desacuerdos o anomalías entre intuiciones habitualmente aceptadas, sino que además tales anomalías tratan de resolverse de modo contrario al previsible. No quiero decir que todas las anomalías tengan que dar lugar a revisiones, pero sí que esto es lo que sucede aquí. El resultado puede que no sea muy halagüeño, me temo, para nadie que asocie al término «moral» las expectativas que habitualmente se le asocian. Y las que se le asocian no podrían prescindir de ninguna manera de la aspiración a acuerdos. En el sentido común de los teóricos morales contemporáneos y de la mayor parte de sus lectores ocupa un lugar destacado la idea de que, si algo ha de merecer el adjetivo de «moral», lo será porque se derive de cierto consenso (los hay de muchos tipos) entre partes dialogantes o contratantes o de la previsión de que ese acuerdo es posible o sería deseable que se lograra. Este dogma de la teoría moral («dogma» en el inofensivo sentido de que no es cosa que se prevea vaya a poner nadie en tela de juicio) no resulta, sin embargo, tan poderoso como suele creerse⁵². Si la indignación tal como la he descrito o reconstruido es una muestra típica de emoción «moral» —y creo que es muy difícil negar que lo sea—, entonces lo «moral» de las emociones milita contra lo «moral» de la responsabilidad moral ortodoxa o comúnmente entendida. Y, si lo «moral» de la responsabilidad es lo que tienen que compartir los otros conceptos de la responsabilidad para ser derivados suyos o para permitir un espacio común de acuerdo, entonces no hay responsabilidad «moral» que valga; lo moral tiene que descontarse del tan anhelado espacio de consenso y se convierte en una desviación o anomalía con respecto a dicho espacio común.

Uno tiene que elegir entonces entre sacrificar la reconstrucción de la indignación y sacrificar la de la responsabilidad «moral». Un razonable principio de economía llevará a arrojar por la borda aquello que represente una pérdida menor, y no cabe duda de que el sacrificio parecerá menos gravoso si uno se desprende de la reconstrucción de la indignación que se ha llevado a cabo (o quizá de la presunción de que esta emoción es paradigmática de las emociones «morales», aunque, como ya he dicho, esto seguramente es lo más difícil de abandonar). Los temperamentos conservadores tienen muy clara la opción, al menos si por conservador hay que entender lo que Oakeshott entendía: «ser conservador es preferir lo familiar a lo desconocido, el hecho al misterio, lo efectivo a lo posible (...) lo cercano a lo distante, lo suficiente a lo excesivo (...); el dolor de la pérdida será más agudo que la excitación de la novedad y la promesa»⁵³. Pero quienes no se reconozcan en este retrato, y también

⁵² No estoy seguro de que Javier Muguerza se prestase a poner su ética del disenso al servicio de esta causa, pero, en caso de hacerlo, su ayuda sería muy bienvenida (y eso no tendría por qué implicar, desde luego, que fuese a estar de acuerdo conmigo).

⁵³ «Qué es ser conservador», en *El racionalismo en la política y otros ensayos*, prólogo de T. Fuller, traducción de E. L. Suárez Galindo, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 377.

los conservadores con aficiones experimentadoras ocasionales, quizá decidan probar suerte con la otra opción. En caso de que uno opte por ella —sacrificando el concepto ortodoxo de la responsabilidad y quedándose con la descripción que he dado de la indignación, o con una parecida— debe saber muy bien lo que gana y, sobre todo, lo que pierde. El argumento más poderoso contra el abandono de la responsabilidad moral ortodoxa es que esa pérdida corresponde a aspectos más esenciales que el sacrificio de la noción de indignación tal como la he presentado. Las creencias tocantes a la responsabilidad moral están, como si dijéramos, más cercanas al centro o núcleo de la red de creencias de uno y de la red de creencias social que las tocantes a qué sea tal emoción o tal otra. Entre el abandono de lo más y el de lo menos, parece que, *ceteris paribus*, hay que optar por lo segundo, y la carga de la prueba le corresponderá, sin duda, a quien abogue por lo primero.

Se diría que en una tesitura como ésta no se impone precisamente la argumentación. En cierto modo, la cuestión estriba en elegir entre dos opciones que representan visiones del mundo netamente diferenciadas y sin muchos puntos en común; el asunto parece de decisión existencial o cosa así. ¿O es que algún conservador ha dejado de serlo porque alguien haya logrado vencerle? También la razón puede ser imprudente y, desde luego, es señal de desmesura pedir argumentos cuando no vienen a qué. La responsabilidad contable y penitenciaria es, además, una noción torva y antipática. Muchas gentes estarán tan ocupadas celebrando su abandono que quizá les quede poco tiempo para justificarlo. Pero conviene tener cuidado con la resaca de la fiesta, porque esta ominosa responsabilidad retributiva es moneda de dos caras. Los motivos de gozo que uno encuentra viéndose libre de su jurisdicción se tornarán en fastidio nada más advertir que, sin ella, ya no habrá ocasión de invocar a la moral cuando quien busque las reparaciones sea uno⁵⁴. Acaso todo esto es una elección entre dos visiones del mundo, la una gris y conservadora y

Quien lea el pasaje completo advertirá que las expresiones que me he saltado (y en cuyo lugar aparecen puntos suspensivos) corresponden a aquellos aspectos de lo conservador que suenan más atractivos o que, por lo menos, así me lo resultan a mí; aquellos, en suma, por los que cualquier persona sensata podría describirse en un momento dado como conservadora o como alguien con ganas de serlo.

⁵⁴ Es corriente que la atribución de responsabilidad a uno mismo y a otros no se mida siempre por el mismo rasero. Así, Javier Muguerza ha hablado del «beneficio de la causalidad» que se le concede al agente libre cuando se le quiere exculpar de cierta conducta. Para entender apropiadamente en contextos morales la acción de un individuo hay que suponer que es libre a la manera de Kant, si bien la atribución de libertad sirve también de arma con la que condenar. Cuando uno quiere exculparse, es corriente que incurra en la *mauvaise foi* de proclamarse causalmente determinado, aplicándose así el «beneficio de la causalidad». Pero que éste equivalga a la mala fe cuando uno se trata a sí mismo como un mero trozo de la naturaleza no significa que esté proscrito su uso en la perspectiva de la tercera persona. Al contrario: sustraer del todo a todos del beneficio de la causalidad sería propio de inquisidores muy desapacibles. *Vid.* J. Muguerza, «Sobre la condición metafísica y/o postmetafísica del sujeto moral», en M. Herrera Lima (ed.), *Jürgen Habermas: moralidad, ética y política. Propuestas y críticas*, México, Alianza/Patria, 1993, pp. 173-191.

la otra experimentadora y audaz, pero a las visiones del mundo les sucede a veces que un mismo individuo puede estar sujeto a dos de ellas, estrictamente opuestas, en distintos momentos de una sola tarde. Aun el más entusiasmado con la noticia de que la responsabilidad penitenciaria ya no es la responsabilidad propiamente moral buscará algún subterfugio para hacer que las cosas sean como antes en cuanto vea que sale perdiendo con la mudanza. Y, al llegar tan desafortunado momento (que en muchos casos será cuestión de horas), el que más y el que menos pedirá explicaciones de lo que ha pasado. Contra lo que pudiera parecer, esas explicaciones pueden darse.

Una baza muy sobresaliente con que cuenta la noción ortodoxa de la responsabilidad es que quienes abogan por ella tienen la expectativa de que saldrá a flote de las tempestades que haya de sufrir o, como algunos dirán, que superará los retos a que tendrá que enfrentarse. Que algo sea fruto de acuerdos o del hallazgo de un componente compartido invita a suponer que (quizá con las modificaciones pertinentes) los acuerdos pueden alcanzar a más partes o que en el núcleo común pueden coincidir o solaparse más elementos. Una característica de quien se pone de acuerdo con otro es la creencia de que cualquier persona sensata podría añadirse al acuerdo. Seguramente el partidario de la responsabilidad moral ortodoxa tiene la expectativa de ganar cuantos retos se le presenten porque, de hecho, está acostumbrado a no tener alternativa⁵⁵. El principal argumento que puede blandirse a su favor es precisamente éste: «Quizá a usted la responsabilidad repositoria le parezca un poco gris. Bien; proponga un concepto mejor.» Pero, sobre todo, y esto es lo que más ha de importar ahora, el convencido de que la responsabilidad moral es de tipo penitenciario confía en que los sentimientos le acabarán dando la razón. Lo cierto es que la responsabilidad moral ortodoxa parece contar con un respaldo no poco sólido en las emociones humanas; la búsqueda de venganza, el afán justiciero, la memoria del daño sufrido o la obsesión con saldar las cuentas parecen aspiraciones muy generalizadas en nuestra especie y fundadas probablemente en sentimientos que las facilitan o las hacen necesarias. Y una cosa tiene que admitir el partidario de la responsabilidad retributiva y cancelable: si las emociones humanas se pueden describir plausiblemente de tal manera que impliquen nociones de la responsabilidad opuestas a la suya, entonces su noción de la responsabilidad se vendrá abajo o quedará severamente dañada. Sin duda, de la descripción que he dado de la responsabilidad no se sigue que haya de ocurrir tal cosa. Pero esto no es lo único con lo que el retribucionario anda comprometido. Pues debe conceder asimismo que, en

⁵⁵ Ciertamente le queda una salida: decir que no ha perdido el desafío, aunque todos crean que ha fracasado. Éste es uno de los rasgos tramposos de la metáfora del «reto» cuando se emplea alegremente para caracterizar los problemas filosóficos. Contra la conveniencia de usar demasiado el término «reto» en contextos parecidos a éste me he expresado en «Sobre la naturaleza de los retos y desafíos y su innecesario prestigio en la filosofía moral», J. Rubio Carracedo, J. M. Rosales, M. Toscano Méndez (eds.), *Retos pendientes en ética y política*, suplemento núm. 5 de *Contrastes. Revista interdisciplinar de filosofía*, Málaga, Universidad de Málaga, 2000, pp. 309-320.

caso de que las emociones *morales* se describan con éxito de modo que impliquen que la responsabilidad ortodoxa es inadecuada, entonces la responsabilidad ortodoxa dejará de ser la responsabilidad *moral*. Esto último es lo que creo ocurre aquí.

La responsabilidad contable y penitenciaria se funda en que, una vez efectuada la reparación exigida, *ya no queda nada* de la responsabilidad que había. Pero en cuanto a dicho concepto de la responsabilidad (¡y de la moral!) se le opone otro que obliga a advertir un residuo o suplemento de responsabilidad después del pago repositorio, sería muy difícil argumentar en contra de alguien que llamase «moral» a dicho residuo o suplemento. Así, la diferencia específica que lo moral introduce en el género de la responsabilidad es que ésta no puede conmutarse y extinguirse y *seguir llamándose «moral»*. Desde el punto de vista ortodoxo, el suplemento de responsabilidad que queda después del resarcimiento no merece consideración. Pero no la merece porque nadie ha abogado en pro suyo y porque no está en la expectativa de quien adopta dicho punto de vista el que alguien vaya a hacerlo. La responsabilidad penitenciaria sólo puede ganar, entonces, por incomparecencia del adversario. Esto no es extraño, porque muchas disputas argumentales deben su resultado, más que a las razones con que cuenta cada opción, al hecho mismo de que unas opciones estén disponibles y otras no. Para evitar que algunas razones estropeen los mejores arreglos, conviene no sacarlas a la palestra. Lo formidable del residuo de responsabilidad que queda después de la reparación y de la cancelación de la responsabilidad ortodoxa es que sólo es residual en la medida en que se lo ignore. En cuanto se lo saca a colación, deja de ser un residuo. La anómala responsabilidad de Caín es anómala por partida doble: porque encaja mal con la noción ortodoxa y porque, una vez que se la toma en consideración, ya no se la puede considerar como algo anómalo. Es una excepción o irregularidad siempre que no se la mencione; en cuanto esta excepción sea tenida en cuenta, la regla deja de ser regla válida.

Sería erróneo pensar que la responsabilidad de Caín es la más prístina y originaria y que de ella se desgajaron las distintas aberraciones que conocemos bajo las distintas especies vigentes de responsabilidad. No: el asunto fue más bien al revés; lo originario fue la responsabilidad penitenciaria, retributiva y contable, y la que merece el adjetivo de «moral» constituyó una desviación suya⁵⁶. Para la manera habitual de contar las cosas, la moral vino antes que el derecho y éste constituye un refinamiento y una explicitación de lo que en la moral prejurídica estaba sin desbatar y meramente implícito. El progreso moral es, según este esquema, la conversión paulatina de lo implícito en explícito (dejando, eso sí, ámbitos aparte a modo de parques naturales protegidos: lo familiar, lo privado o lo íntimo, y lo que se llama, no se sabe por qué, «mundos de la vida» pertenecen a esos ámbitos que pueden quedar libres de norma explícita). Pero esta noción de lo moral es una hechura fraudulenta del patrón

⁵⁶ Vid. nota 14 *supra*.

juridicista, para el cual es moral lo que todavía no es derecho o lo que no necesita serlo. No es que el derecho —o la moralidad juriforme— sea el perfeccionamiento de una previa moral originaria. Lo que ocurre es lo contrario o algo semejante a lo contrario; aquello a lo que más merece la pena llamar «moral» es a las anomalías de los sistemas normativos realmente existentes. La moral que vale la pena es una rareza imprevista en el orden *normal* de las cosas. Para la responsabilidad moral ortodoxa no queda *nada* después de la reparación; para la responsabilidad moral anómala, lo que queda es *todo* o, al menos, queda lo único que moralmente importa. Ese residuo moral no puede reciclarse, porque es inasimilable a las nociones retribucionarias. Seguirá eternamente, como la señal de Caín. En la responsabilidad, lo específicamente moral es *eso* que no puede asimilarse a otra cosa ⁵⁷.

⁵⁷ Versiones anteriores de este trabajo fueron expuestas en una sesión del curso de doctorado de Carlos Thiebaut en la Universidad Carlos III de Madrid el 7 de junio de 2000 y en un curso de la Universidad Internacional Menéndez Pelayo (Santa Cruz de Tenerife) sobre cuestiones de responsabilidad, dirigido por Roberto R. Aramayo y María José Guerra, el 4 de abril de 2001. Diversas elaboraciones fueron ofrecidas a lo largo de mis cursos de Ética de 1999-2000 y 2000-2001 en la Facultad de Humanidades de la Universidad Carlos III de Madrid, así como en uno monográfico, titulado «Responsabilidad, vergüenza y culpa», este último año.